

Laval théologique et philosophique



La définition du droit naturel d'Ulpian : sa reprise par Thomas d'Aquin et son actualisation comme critique des droits de l'homme. À propos d'un livre récent

Lionel Ponton

Volume 52, numéro 3, octobre 1996

Foi et Raison

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401027ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401027ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ponton, L. (1996). La définition du droit naturel d'Ulpian : sa reprise par Thomas d'Aquin et son actualisation comme critique des droits de l'homme. À propos d'un livre récent. *Laval théologique et philosophique*, 52(3), 845-861. <https://doi.org/10.7202/401027ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1996

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

◆ note critique

LA DÉFINITION DU DROIT NATUREL D'ULPIEN : SA REPRISE PAR THOMAS D'AQUIN ET SON ACTUALISATION COMME CRITIQUE DES DROITS DE L'HOMME À PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT*

Lionel PONTON

Le livre de Félicien Rousseau, *L'Avenir des droits humains*, a pour thème central la définition du droit naturel, attribuée au juriste romain d'origine asiatique Ulprien, dont le *Digeste* et les *Institutes* de Justinien ont assuré, tout au long du Moyen Âge, la notoriété et l'autorité. Selon l'auteur, le droit naturel tel que défini par Ulprien serait essentiel, fondamental, prioritaire et le seul, s'il était appliqué, à pouvoir instaurer un véritable régime de justice. Dans les *Institutes*, la définition d'Ulprien est formulée de la manière suivante : « Le droit naturel est ce que la nature a enseigné à tous les animaux ; car ce droit n'est pas propre au genre humain, mais il est commun à tous les animaux qui naissent sur la terre et dans la mer, et aussi aux oiseaux. » Ulprien donne l'exemple de l'union du mâle et de la femelle en vue de la reproduction et de l'éducation des petits. On peut présumer que l'auteur inclut dans le droit naturel d'Ulprien l'accès de tous les hommes aux ressources de notre planète. Au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin se serait fait le promoteur de ce droit contre l'avis de ses prédéces-

* Félicien ROUSSEAU, *L'Avenir des droits humains. Approche théologique du Moyen Âge chrétien et droit divin. Approche rationnelle de la Modernité et droits de l'homme. Approche humaine de la Postmodernité et droits humains*, Québec, Presses de l'Université Laval/Anne Sigier, 1996.

seurs et malgré « l'intelligentsia » de son temps qui insistait plutôt sur l'aspect rationnel de la loi naturelle (p. 133-134). Selon l'auteur, celui qu'on nomme faussement le *Docteur Angélique* serait plutôt le précurseur d'une « modernité » à visage humain que les militants de la théologie de la libération, à la recherche d'une orientation moins « rationnelle », devraient adopter comme maître à penser (p. 219). Selon l'auteur, le droit naturel d'Ulprien a été occulté au Moyen Âge par les moines dont la vocation était contemplative, à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance par les représentants triomphalistes de la scolastique tardive et à l'Âge des Lumières par les rationalistes purs et durs, comme Kant et Hegel. À la faveur des revendications des écologistes d'aujourd'hui, l'auteur est persuadé que le droit naturel d'Ulprien sera remis à l'honneur et qu'une charte à caractère humain des droits de l'homme d'inspiration ulpienne (p. 217) viendra bientôt remplacer « les chartes contemporaines des droits de l'homme » essentiellement bourgeoises et dont le caractère humain n'est pas authentique (p. 219). L'auteur invite l'Église à « ne pas se montrer seulement dans sa différence » et, puisqu'elle plonge ses racines dans l'humanité, à accepter résolument, en renonçant à *Gaudium et spes*, de reconnaître la primauté de « l'ordre naturel ». Si elle ne le faisait pas, l'Église trahirait « ce qu'elle est » : « Tout ce livre et ceux qui l'ont précédé, déclare l'auteur, tentent d'en faire la preuve » (p. 18). La réception plus ou moins favorable dans le passé de la définition d'Ulprien et l'espoir d'un rétablissement prochain de son autorité expliquent les grandes divisions de ce livre, Moyen Âge, Modernité et Postmodernité, ainsi que son titre énigmatique et prophétique *L'Avenir des droits humains*.

L'auteur me permettra sans doute de faire, au sujet de son livre, quelques observations critiques.

UN PROBLÈME HISTORIQUE

En prenant à son compte la définition du droit naturel proposée par Ulprien et largement répandue au Moyen Âge grâce au *Digeste* et aux *Institutes*, Thomas d'Aquin s'est-il dissocié de ses prédécesseurs, en particulier de son maître Albert le Grand dont il fut le secrétaire ? Félicien Rousseau le prétend sans avoir procédé à une investigation personnelle et en tablant exclusivement sur une étude partielle de Michael Bertram Crowe (p. 40). On pourrait de prime abord accepter ce point de vue car, en effet, Albert le Grand rejette fermement la définition d'Ulprien. Dans le *De Bono* (p. 266, n. 511, 515 et p. 286), il déclare ne pouvoir consentir à un droit naturel commun aux hommes et aux brutes. Il refuse de distinguer en l'homme une double nature, l'une commune et générique à laquelle correspondraient les préceptes qui concernent la nourriture et la génération, une autre propre à l'homme à laquelle se rattacheraient les autres préceptes. Les animaux, affirme-t-il, ne sont pas soumis à des préceptes moraux et ils n'ont pas la vocation à la justice. D'ailleurs, Dieu ne légifère que pour l'homme dont il prépare le salut. Pour Albert le Grand, le droit naturel et la raison vont de pair. Bien loin de rompre avec son maître, Thomas d'Aquin prolonge plutôt son enseignement sur ce point. La loi naturelle n'est rien d'autre que la lumière de notre raison qui, en participant à la lumière divine, nous fait discerner ce qui est

bien et ce qui est mal (Ia IIae, q. 91, a. 2). Si l'homme participe à la loi éternelle, c'est de façon originale puisqu'il y participe selon un mode intelligent et rationnel (*intelligenter et rationaliter*) tandis que les animaux sans raison y participent à leur façon, c'est-à-dire selon un mode non rationnel. On ne peut parler de loi naturelle à leur propos que par similitude. Dans la Ia IIae, q. 71, a. 6, ad 4, Thomas d'Aquin déclare que le droit naturel est « contenu premièrement dans la loi éternelle et secondaiement dans la faculté de juger naturelle de la raison humaine (*in naturali iudicio rationis humanae*) ». Michael Bertram Crowe constate donc de façon platonique : « The case against Ulpian's definition must seem to be closed » (*St. Thomas and Ulpian's Natural Law*, p. 276). Il ne fait aucun doute que Thomas d'Aquin répudie de fait la définition d'Ulpian en rattachant le droit naturel strict à la raison et en refusant de considérer les bêtes comme des sujets de droit. Obéissant à une tradition juridique très forte en son temps, il n'en continue pas moins de citer la définition d'Ulpian, mais il lui donne un sens nouveau. La nature, précise-t-il, se distingue de la raison en s'opposant à elle (*natura contra rationem dividitur*) : si le droit naturel est contenu dans la faculté de juger naturelle de la raison, il doit être naturel aussi par sa matière et se rapporter aux activités naturelles distinctes des activités rationnelles proprement dites. En effet, le droit naturel pris en son sens le plus strict ne porte pas sur les activités propres à l'homme, mais il consiste plutôt en ce que dicte la raison naturelle « touchant les choses communes à l'homme et aux autres animaux » (*Somme théologique*, Supplément, q. 65, a. 1, ad 4). Ainsi la définition d'Ulpian permet de préciser la matière du droit naturel pris strictement. On voit poindre la démarcation entre le droit naturel et le droit des gens. Le droit des gens porte sur les activités spécifiquement humaines, qui exigent comparaison et prévision des conséquences, tandis que le droit naturel, dans son acception stricte, se limite à ce qui est juste de soi et qui peut être saisi spontanément et sans comparaison aussi bien par l'animal que par l'homme. Sans rejeter la définition d'Ulpian, Thomas d'Aquin en fait un usage personnel qui évite toute mise en retrait de la raison. Michael Bertram Crowe soutient que Thomas d'Aquin a eu des successeurs : il nomme Pierre de Tarentaise, Gilles de Rome, Domingo Bañez. Cette liste, très incomplète, est empruntée à la *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècle* de Don Lottin à laquelle il convient de se reporter.

Disons tout de suite que, contrairement à ce que laisse entendre l'auteur, Thomas d'Aquin, en adoptant la définition d'Ulpian, ne s'est pas proposé d'élaborer une charte des droits individuels, impensable au Moyen Âge et incompatible avec le droit romain esclavagiste, uniquement constitué d'ailleurs de règles objectives susceptibles de départager les plaideurs. Il n'a pas cédé non plus à une commisération particulière pour les pauvres auxquels, selon lui, il n'est pas obligatoire de porter secours sauf s'il y a détresse, le destinataire de l'aumône étant laissé au gré du donateur dans tous les autres cas. Pour expliquer l'acceptation par Thomas d'Aquin de la définition d'Ulpian, il vaut mieux se tourner vers sa théologie morale dans laquelle il invoque constamment le droit naturel pour classer et apprécier les actes mauvais. Ainsi à la question 154, article 12, de la IIa IIae de la *Somme théologique*, il mentionne en premier lieu les *vices contre nature*, la mollesse, la bestialité et la sodomie qui transgres-

sent « ce qui est déterminé selon la nature », c'est-à-dire ce que prescrit le droit naturel d'Ulpien. Il accorde la deuxième place aux actes, comme la fornication simple, qui *oublie* « ce qui est déterminé selon la droite raison » en accord avec le droit naturel, et qui sont contraires au bien de l'homme, en l'occurrence de l'enfant, dont l'éducation est compromise si le père ne peut être identifié avec certitude. Dans le traité de la justice de la *Somme*, il établit la spécificité des crimes comme l'homicide et le vol en se référant aux maximes du droit des gens qui suppriment l'indétermination du droit naturel et le clarifie : « *Ne fais de tort à personne* » (*neminem laede*) et « *Attribue à chacun le sien* » (*suum cuique tribue*). Pour Thomas d'Aquin, on doit le constater, le droit romain, globalement considéré, présentait, comme territoire aménagé selon les principes naturels de la raison pratique, l'immense avantage de fournir à la théologie morale ou morale révélée une assise rationnelle propre à réconcilier la Révélation et la raison, la grâce et la nature. Sa politique, tirée de l'Écriture, cherche, elle aussi, un point d'appui et une confirmation dans les écrits d'Aristote (Ia IIae, q. 105, a. 1).

LE DROIT DES PAUVRES

Après avoir cité une déclaration de S. Galilea selon laquelle, en Amérique latine, il importe d'accorder la priorité, non aux grandes libertés publiques, politiques ou intellectuelles, mais aux droits de travailler, de gagner le minimum vital, et de s'instruire, l'auteur proclame sentencieusement : « C'est cette approche, pleine de compassion, que Thomas a voulu valoriser par la récupération de la définition d'Ulpien » (p. 48). Il constate toutefois avec regret que Galilea, en comparant les droits-libertés et les droits dits sociaux ou droits-créances, n'a pas renoncé aux droits de l'homme et même y est resté fidèle. Il lui reproche alors de s'en tenir à des droits rationnels et bourgeois — simples conclusions éloignées tirées du droit naturel — que Thomas d'Aquin réserve aux sages — et de ne pas se retrancher sur le droit naturel d'Ulpien qui serait le vrai droit des pauvres. Galilea a pourtant raison car les droits qu'il compare — droits-libertés et droits-créances — sont des droits modernes, tout à fait étrangers au droit romain. C'est Hegel en effet qui a introduit dans sa *Philosophie du droit*, en 1821, le droit au travail et au secours, déjà proclamé en 1793 par les révolutionnaires français. Ce droit, rejeté plus tard par Alexis de Tocqueville, a été consacré dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme* en 1948. Toute personne, y est-il affirmé, a droit au travail, à une rémunération équitable lui assurant à lui et à sa famille « une existence conforme à la dignité humaine ». La *Déclaration* précise d'ailleurs que toute personne, sans discrimination, a droit au libre choix de son travail, à des conditions de travail équitables et à la protection contre le chômage. On y retrouve aussi le droit d'association auquel Galilea accorde avec raison une très grande importance. Les droits dits fondamentaux n'ont d'ailleurs pas été négligés par les modernes. Hegel, par exemple, dénonce l'immoralité du droit romain qui traite les enfants en « choses » dont le père serait le propriétaire et il est le premier philosophe à condamner l'exclusion des femmes, « individus qui jouissent du libre arbitre », de la vie politique (*Leçons de l'hiver 1924-1925*, éd. Ilting, IV, 1975, p. 715 et suiv.) et

à se porter à la défense des Juifs « qui sont avant tout des hommes » auxquels il faut reconnaître des droits civils et la personnalité juridique (*Philosophie du droit*, § 270, note). Il soutient qu'il appartient à la société civile de nourrir les pauvres et de les habiliter à pourvoir par eux-mêmes à leur subsistance. Nous sommes ainsi très loin de la simple aumône comme moyen de corriger l'écart entre les riches et les pauvres. Il y a gros à parier que Félicien Rousseau range subrepticement plusieurs droits modernes dans le droit naturel d'inspiration asiatique d'Ulpien.

LE DROIT À LA VIE

Dans la lutte acharnée qu'il mène contre les droits de l'homme, l'auteur croit marquer un premier point en soutenant que le précepte du *Décatalogue* « Ne tue pas » affirme « le droit à la vie de l'autre » d'une manière supérieure « à ce que l'on trouve dans les chartes contemporaines » (p. 44). Il oublie que ce précepte s'adresse à celui qui est sur le point de tuer et dont il importe de contenir l'ardeur meurtrière. Il impose un devoir d'abstention, il est purement négatif. La *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 est beaucoup plus exigeante : « Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne ». Elle interdit la torture et proclame le droit de tous les hommes, en tous lieux, à la personnalité juridique. Elle protège le droit à la vie en tenant compte des ressources et des responsabilités de l'État moderne, ce que ne fait évidemment pas le précepte du *Décatalogue*. Le juriste René Cassin, auteur du *Préambule* de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, a clairement explicité en quoi, selon cette *Déclaration*, consiste le droit à la vie : « Si l'on prend un exemple typique, le droit à la vie, n'est-on pas fondé à dire qu'il ne comprend pas seulement le droit de ne pas être assassiné ou de ne pas être condamné à mort d'une manière arbitraire dans une société sans lois, mais aussi celui de participer par son travail à la production et de recevoir corrélativement des aliments, un logement, des vêtements, des soins ? Il y a indivisibilité, dans le droit à la vie, entre les éléments juridiques, d'une part, et les éléments matériels et économiques de l'autre » (p. 285). Certes, le *Ne tue pas* du *Décatalogue* et de la loi divine est plus efficace que la loi humaine qui interdit l'homicide. Celle-ci dérive comme conclusion prochaine de la maxime du *droit des gens* d'Ulpien : *Ne fais de tort à personne* (Ia Ilae, q. 95, a. 2, c.). Mais, contrairement à ce que soutient l'auteur, dans la mesure où elle provient de la loi naturelle et du droit des gens, elle appartient à la justice et énonce un droit fondamental de l'être humain, de tout être humain. Pour Félicien Rousseau, la justice confère au *Décatalogue* « un cachet auquel notre temps est loin d'être insensible » : « elle en fait la première charte des droits de la personne humaine ». La loi humaine qui interdit l'homicide n'en est pas moins rattachée à la loi naturelle dont elle est une conclusion prochaine. À ce titre, elle est plus stable et plus complète que le précepte du *Décatalogue* et elle légitime la *Déclaration des droits de l'homme* de 1948 qui vise à l'adapter à notre temps et qui mérite à cet égard d'être considérée, selon le vœu de René Cassin, comme un droit des gens « renouvelé ». Remarquons que le précepte *Ne tue pas* ne relève, d'aucune façon, du droit naturel strict d'Ulpien : le droit à la vie est un droit propre à l'être humain, un droit *proprement humain*.

LA DIGNITÉ HUMAINE

L'auteur croit marquer un second point en subordonnant la « première dignité humaine » au droit naturel d'Ulpien. Après avoir qualifié les droits de l'homme de « bourgeois », il déclare : « Ce n'est pas en dénommant "humains" les droits "en matière rationnelle" : liberté d'opinion, liberté de presse qu'on rendra leur dignité *humaine* à ceux dont les droits *fondamentaux* sont brimés » (p. 219). Il affirmait plus haut que « le premier visage de la dignité humaine » se joue au plan des inclinations qui constituent le contenu du droit naturel « pris au sens le plus strict ». Il relie donc la dignité humaine et les *droits fondamentaux* au droit naturel d'Ulpien. Voyons donc ce que contient ce droit. Point n'est besoin de revenir sur l'union du mâle et de la femelle en vue de la génération ni sur le soin à accorder aux petits. Il semble que ce droit soit très restreint. Dans la *Somme théologique*, Thomas d'Aquin, en commentant les *Étymologies* d'Isidore de Séville, nous prévient que le droit naturel entendu de façon stricte ne comporte aucune indication touchant le vêtement, la distribution des biens sous forme de propriété et les institutions qui encadrent la liberté, en particulier le mariage monogame. Albert le Grand parle d'un droit limité à la nourriture et à la reproduction. L'auteur soutient-il vraiment que la nudité, l'indivision des possessions et la polygamie rehausseraient la dignité de l'homme ? Ernst Bloch, dans *Dignité et droit naturel*, remarque qu'en incluant les animaux ce droit manque de *fierté* et est très inférieur au droit naturel réservé à l'homme tel que le concevait Cicéron dans le *De Officiis*, I, XVI, 50 : « Et rien ne nous éloigne davantage de la nature des bêtes : nous ne disons pas qu'elles ont le sens de la justice, de l'équité, de la bonté car elles sont privées de la raison et de la parole. »

Quoi qu'il en soit, la dignité humaine ne peut consister dans un repas arraché à la nature ou dans une sexualité calquée sur celle des autres animaux et qui n'exclut même pas la fornication. La définition d'Ulpien doit être complétée, comme le fait Thomas d'Aquin, par la raison naturelle — mais déductive — qui préside au droit des gens. La raison peut en effet envisager une chose absolument sans établir de relation et sans comparaison. C'est cette raison qui saisit le *droit (jus)* ou une proportion inscrite dans les activités communes à l'homme et aux autres animaux. Envisager une chose absolument convient aussi à l'animal. Mais envisager une chose en procédant par mode de comparaison et en prévoyant les conséquences n'appartient qu'à l'homme, c'est la fonction de la raison naturelle qui dicte à l'homme ce qui lui convient *comme être raisonnable* et qui préside au droit des gens. Si la dignité de l'homme implique qu'il occupe un rang élevé et se distingue des autres animaux, ce ne peut être que par la raison qui compare et prévoit, c'est-à-dire par le droit des gens. C'est bien ce que déclare le Pape Pie XII dans un Radio-message de Noël en 1942 : « Si la dignité de la personne humaine suppose, comme fondement naturel pour vivre, le droit à l'usage des biens de la terre, elle implique l'obligation d'accorder une propriété privée à tous ». Contre les régimes soviétiques et nazis, Pie XII réclame le respect des *droits fondamentaux de la personne*, à savoir, « le droit à maintenir et à développer la vie corporelle, intellectuelle et morale, en particulier le droit à une formation et une éducation religieuses ; le droit au culte de Dieu, privé et

public, y compris l'action charitable religieuse ; le droit, en principe, au mariage et à l'obtention de sa fin ; le droit au travail comme moyen indispensable à l'entretien de la vie familiale ; le droit au libre choix d'un état de vie, et donc aussi de l'état sacerdotal et religieux ; le droit à l'usage des biens matériels dans la conscience des devoirs propres et des limitations aussi sociales ». De toute évidence, *les droits fondamentaux de la personne* ne sont rien d'autre que la zone réservée sur laquelle l'État ne peut empiéter s'il poursuit une politique de bien commun. L'expression « *droit fondamental* » désigne une reprise contemporaine et chrétienne du *droit des gens*. Le Pape Pie XII n'avait certainement pas l'intention de minimiser le droit naturel d'Ulpian qui sous-tend le droit des gens tel qu'il le comprend. Dans le contexte politique contemporain, l'expression « *droits fondamentaux de la personne* » est tout à fait justifiée. Mais Thomas d'Aquin clarifie lui-même le concept de « *dignité humaine* ». Dans le *Proemium* de son commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote, il commente une sentence du philosophe : « le genre humain vit d'art et de raisons (*arte et rationibus*) ». Aristote aurait touché là, écrit-il, ce qui est propre à l'homme, c'est-à-dire ce par quoi il se distingue des bêtes. L'homme imprime à ses activités une direction rationnelle de façon à ce qu'elles parviennent à leur fin propre par des moyens certains et appropriés. L'homme doit ainsi sa dignité à sa capacité d'inventer les arts et les sciences. Dans la *Somme théologique*, Thomas d'Aquin décrit la dignité humaine en termes de liberté et d'existence pour soi, par opposition à l'existence pour un autre de l'esclave et, dans le très beau prologue de la Ia IIae, il nous dit que l'homme est « image de Dieu par sa pensée, par son libre arbitre et par le pouvoir qu'il a sur ses actions ». La raison qui compare et prévoit semble bien le point d'ancrage de la dignité humaine. Si la dignité humaine a une signification hiérarchique, ce qui n'est pas douteux, elle implique incontestablement le dépassement de la rationalité élémentaire du droit naturel d'Ulpian, toute proche de la connaissance animale.

On ne peut certes considérer les libertés de religion, d'association, de propriété, de pensée, qui relèvent de la raison naturelle, comme des déterminations positives qui exigeraient une institution spéciale : elles ont historiquement été l'objet d'une institution spéciale par les États, après la Seconde Guerre mondiale, mais elles appartiennent, par leur universalité, au droit des gens, qui complète le droit naturel et en est inséparable. Il faut certes faire une place à l'animalité dans l'homme, mais le rôle qu'on doit lui assigner n'est pas de commander, mais d'obéir. La règle l'emporte en effet sur ce qui est réglé par elle et les fondations, c'est-à-dire ce qui précède dans le temps par mode de simple disposition, ne sont rien sans la maison qu'elles ont pour fonction de soutenir. L'auteur attache une telle importance au vieux fond de nature sauvage d'où émerge l'agir humain, qu'il l'absolutise et met en veilleuse l'inclination spécifiquement humaine et plus noble de l'homme à la connaissance de la vérité et à la promotion du bien commun d'ordre politique. Si les préceptes de la loi naturelle qui portent sur l'autoconservation et la sexualité précèdent le précepte qui a pour objet la connaissance de Dieu et la vie politique, c'est qu'ils concernent des inclinations plus enfoncées dans la naturalité et qui ont besoin, selon Hegel, d'être « purifiées » et, selon saint Thomas, d'être ramenées au mode convenable (*modo debito*) pour que

puissent se manifester des aspirations plus élevées qui engagent de façon directe le bonheur humain. Thomas d'Aquin est lui aussi explicite sur ce point : les passions sont d'autant plus véhémentes qu'elles suivent davantage l'inclination de la nature (*inclinacionem naturae*), qui, principalement, se rapporte à ce qui est nécessaire, soit à la conservation de l'individu, comme l'aliment, soit à la conservation de l'espèce, comme les actes vénériens dont les délectations appartiennent au toucher (IIa IIae, q. 155, a. 2). Les passions de cet ordre doivent donc être contenues avec vigilance. Thomas d'Aquin ne partage évidemment pas l'engouement de l'auteur pour les « concupiscences naturelles » qui, bien qu'elles soient communes et nécessaires, n'en requièrent pas moins une stricte rectification rationnelle.

LA VIE CONTEMPLATIVE

Passons vite sur le chapitre III qui est consacré à la Modernité dont Félicien Rousseau n'est manifestement pas un spécialiste. Le chapitre IV est plus intéressant en ce que l'auteur nous y livre ses véritables intentions : faire de Thomas d'Aquin le docteur de la vie active et de la promotion d'une justice rigoureuse fondée sur le droit naturel d'Ulpian. Le Docteur Angélique mettrait en garde les moines contre la vie contemplative parce que, n'étant pas une « possession humaine », elle les détournerait de l'action et de la pratique de la vertu de justice. Saint Thomas estimerait, sans dénigrer la vie contemplative et la spiritualité augustinienne, qu'il est plus convenable pour l'homme en général de cultiver les vertus qui lui sont proportionnées que de s'adonner à la vie contemplative. Cette présentation de l'enseignement de Thomas d'Aquin est inexacte : dans toutes ses œuvres, celui-ci reconnaît la supériorité des vertus intellectuelles de la vie contemplative sur les vertus intellectuelles de la vie active — la prudence et l'art — et toujours il maintient que la vie contemplative, à titre de fin de la vie active, est susceptible de l'éclairer et d'en préciser les limites. Lorsqu'il affirme que la vie contemplative n'est pas une possession humaine, comme la sagesse des Grecs d'après Aristote, ce n'est pas pour en détourner qui que ce soit, mais pour souligner que, malgré le caractère servile de notre nature, nous devons nous y consacrer avec ardeur puisqu'elle procure, par le dépassement qu'elle implique, un véritable épanouissement humain. Selon Thomas d'Aquin, la vie active est service, la vie contemplative est liberté.

Sur cette question, il faut relire l'excellent commentaire que saint Thomas consacre au livre X, 11, de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote : « Ainsi donc l'homme qui vit selon l'opération de l'intelligence vit selon la vie qui lui est la plus propre (*maxime sibi propriam*). Il serait inconvenant que quelqu'un choisisse de vivre, non selon la vie qui lui est propre, mais selon la vie qui convient à quelque chose d'autre en lui. Ils ont donc tort ceux qui tentent de nous persuader de ne pas vaquer à la spéculation intellectuelle. » Thomas d'Aquin soutient, à la suite d'Aristote, que ce qui est meilleur selon la nature en chacun est ce qui lui est le plus propre et ce qui est pour lui le plus délectable. Plus loin, il ajoute que la vie contemplative est au-dessus de l'homme et ne lui convient pas en tant qu'il est un être composé, c'est-à-dire corporel, mais, en le constatant, il ne nie pas qu'elle lui soit « la plus propre en tant qu'il

est homme et quant à ce qu'il y a de principal en lui ». L'enseignement de Thomas d'Aquin est clair : aimer l'intelligence et la raison, c'est s'aimer soi-même au plus haut point. La vie contemplative du philosophe s'enracine dans le plus grand amour qu'on puisse avoir pour soi-même comme celle du saint dans l'amour de Dieu, de sorte qu'on ne saurait d'aucune façon placer au-dessus de l'une et de l'autre la vie active sauf dans les cas de nécessité et, à titre instrumental, dans la mesure où elle apaise les passions.

Félicien Rousseau n'en déclare pas moins que Thomas d'Aquin, s'appuyant sur Aristote, a *le plus décisivement* mis fin à « l'hégémonie de l'approche théologique et de la vie contemplative » (p. 285 et 304). Puisqu'Aristote est mis en cause — il se serait employé à dévaloriser les vertus intellectuelles de science et de sagesse —, il convient de citer un passage célèbre de l'*Éthique à Nicomaque*, X, 7 : « Il ne faut pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines, et, mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui ; car même si cette partie est petite par sa masse, par sa puissance et sa valeur elle dépasse de beaucoup tout le reste. On peut même penser que chaque homme s'identifie avec cette partie même, puisqu'elle est la partie fondamentale de son être, et la meilleure. » Comparant la vie contemplative d'Anaxagore et de Thalès — tournée vers les objets de connaissance les plus dignes — à la prudence de Périclès, limitée à la détermination de ce qui est bien pour soi-même et pour les autres, Aristote déclare la première supérieure à la seconde (*Éthique à Nicomaque*, VI, 7, 1141b 3-8 et VI, 5, 1140b 11). Il faut rappeler que les activités de la vie contemplative — vie qu'Aristote qualifie de « divine » — sont choisies pour elles-mêmes, tandis que les activités de la vie active — politique ou militaire — ont une autre fin qu'elles-mêmes de sorte qu'elles sont souvent décevantes, laissent peu de loisir et conduisent à un bonheur imparfait.

LES PROBLÈMES ÉCOLOGIQUES

Selon l'auteur, la priorité accordée par Thomas d'Aquin à la vie active nous met soudainement en présence de la solution des problèmes écologiques. Mais à peine les écologistes ont-ils pris la parole qu'il les congédie sans ménagement. Les biocentristes confèrent en effet des droits aux animaux tandis que les anthropocentristes « durs » sont encore guidés par le rationalisme des Lumières¹. Même Hans Jonas est condamné sans aucune forme de procès. Il accuse l'éthique traditionnelle, en particulier l'éthique grecque-juive-chrétienne de l'Occident, d'anthropocentrisme alors qu'il

1. Il n'y a à vrai dire aucune relation entre le droit naturel d'Ulpian et les revendications des écologistes. Ceux-ci, même les réformistes mous, prônent parfois ouvertement la limitation de la fécondité humaine comme moyen de stopper l'augmentation de la population mondiale et, pour enrayer la pollution et l'exploitation sauvage, ils recommandent que des restrictions rigides freinent l'accès aux ressources de la planète. Les écologistes profonds, comme Claude Lévi-Strauss, vont encore plus loin. Pour eux, les espèces biologiques ont une dignité égale à celle de l'homme et on doit donc leur reconnaître un droit à la survie au moins égal au sien. L'écologie, qualifiée triomphalement par l'auteur de « signe des temps », n'est donc dans le chapitre IV qu'un prétexte dépourvu de toute subtilité.

faudrait parler plutôt, selon l'auteur, de théocentrisme. Mais Hans Jonas est-il vraiment réfuté ? Sa critique se rapporte au « respect de la nature extérieure » que l'éthique traditionnelle négligerait. Pour l'auteur, le remède à apporter aux problèmes écologiques est simple et peu coûteux : il faut revenir à la pratique des vertus et au droit naturel d'Ulpien. L'homme vertueux, éprouvant dans sa personne le poids de la naturalité, ne peut que s'ouvrir au souci écologique : « Le défi écologique le plus visible, celui qui s'en tient à la nature matérielle » naîtrait du refus d'assumer la naturalité des facultés humaines, la raison et la volonté. Par ailleurs, l'auteur est persuadé que le progrès constant des sciences et des techniques s'accompagne d'une insensibilité de plus en plus grande à l'égard de la nature. Il fait montre à cet égard du plus grand pessimisme. Il ne dit rien des scientifiques qui ont attiré l'attention des gouvernements et du grand public sur l'ampleur et la gravité des problèmes écologiques et qui ont suggéré, devant en cela les groupes religieux d'avant-garde, des solutions techniques et juridiques dont certaines ont été mises en œuvre. Le repli sur la morale élémentaire, coupée d'ailleurs de la contemplation et de la science — la pratique des vertus suppose peu de savoir, affirme avec raison l'auteur —, ne peut évidemment pas être, en un domaine aussi complexe, d'un grand secours. Au terme de la lecture de ce livre, on doit constater que la question écologique n'a pas vraiment été explorée. De plus, le discrédit que jette l'auteur sur la vie monastique paraît d'autant plus étonnant qu'il ne repose sur aucune raison objective et sérieuse : les moines, à toutes les époques de l'histoire chrétienne, ont été particulièrement attentifs — beaucoup plus que les hommes d'action — à leur rapport avec la nature et on leur doit plusieurs grandes réalisations scientifiques, philosophiques et artistiques, ainsi que des œuvres d'éducation et de miséricorde².

-
2. Très étrangement, l'auteur reproche aux moines du haut Moyen Âge d'avoir ignoré les droits de l'homme en sacrifiant tout aux droits de Dieu et en pratiquant à l'égard du prochain un amour de charité coupé de toute amitié d'ordre profane : « Quand la recherche de la perfection de l'amour de Dieu s'accompagne du renoncement aux amitiés terrestres, on ne peut s'y sensibiliser qu'aux seuls droits de Dieu » (p. 132). Il faut répondre que les droits de l'homme, considérés formellement, n'avaient pas cours en ces temps lointains : ils ont été formulés pour la première fois aux États-Unis et en France à la fin du XVIII^e siècle dans le but de construire un État moderne. Dans son livre *L'Impérialisme*, le tome deux des *Origines du totalitarisme*, Hannah Arendt rend compte de l'émergence des droits de l'homme en cette période de transformation sociale : « Autrement dit, les hommes, dans cette société nouvelle, émancipée et laïcisée, ne pouvaient plus être sûrs de ces droits sociaux et humains qui jusque-là étaient demeurés en dehors de l'ordre politique et n'étaient garantis ni par le gouvernement ni par la constitution, mais par les forces sociales, spirituelles et religieuses » (p. 271). De plus, Félicien Rousseau oublie que la charité à l'égard du prochain est préparée par les amitiés honnêtes d'ordre profane dont elle « commande les divers actes » (*Somme théologique*, IIa IIae, q. 26, a. 7). L'amour du prochain par charité, qui privilégie déjà l'ami « aimé en Dieu » et non seulement « à cause de Dieu » comme l'ennemi, est plutôt l'assurance d'amitiés terrestres plus intenses et plus durables. La justice, dans la mesure où son œuvre est la paix, dispose elle aussi à la vie contemplative « en créant la paix extérieure et la pureté intérieure » (IIa IIae, q. 180, a. 2, ad 2). De plus, l'action peut s'ajouter à la vie contemplative sans que celle-ci soit abandonnée ou diminuée (IIa IIae, q. 182, a. 1, ad 3). Si Thomas d'Aquin se démarque de l'augustinisme du haut Moyen Âge, c'est en accueillant, sans les transformer, les enseignements des philosophes, mais cette question ne concerne pas les droits de l'homme qui ont incontestablement une origine chrétienne (saint Paul, *Épître aux Galates*, 3, 28).

SPLENDOR VERITATIS

L'auteur s'attaque longuement à Jean-Marie Aubert qui a rédigé les notes de la traduction française de la *Somme théologique*, publiée aux éditions du Cerf, et au Pape Jean-Paul II qui a signé la lettre *Splendor Veritatis*. Il leur reproche de dénier « à la raison et à la volonté de participer à la loi éternelle de la même façon que toutes les autres créatures, donc de recevoir l'impression de cette loi en elles-mêmes » qui les doterait « d'inclinations qui les poussent aux actes et aux fins qui leurs sont propres ». « On veut bien, affirme-t-il, que cela vaille pour les êtres infra-humains, mais non pour l'homme lui-même, sauf en tant qu'animal » (p. 313-317 et 331-336). Il reproche à Jean-Marie Aubert d'avoir trop insisté sur la participation de l'homme à la loi éternelle, selon la formalité de loi qui le consacre « auteur et source de régulation ». On devine la motivation de cette critique : la participation à la loi éternelle commune à toute créature soulignerait fortement que l'activité de l'homme est « mesurée du dehors ». Ainsi donc, si l'homme est la mesure de son action, c'est de façon limitée puisqu'il est mesuré *du dehors* de la même manière que toute créature. La difficulté que souligne l'auteur concerne l'un des grands moments de la *Somme théologique*, celui de la loi naturelle. Thomas d'Aquin y rompt avec l'enseignement de l'Antiquité romaine, surtout stoïcienne, qui étend cette loi à tout être naturel. Pour lui, cette loi est dans la *raison pratique* qui reçoit, grâce à elle, les principes premiers qui l'habilitent à être, selon l'expression d'Albert le Grand, « *dux et auriga* », c'est-à-dire « règle et mesure » de l'action humaine. L'homme a donc un statut à part puisqu'il est maître de son agir et providence pour lui-même et les autres. S'ensuit-il qu'il est mesure et n'est nullement mesuré ? Si l'homme est mesure, c'est qu'il a en lui une inclination à la fin qui lui convient, c'est-à-dire au bien qui constitue précisément le premier précepte de la loi naturelle sur lequel se fondent à leur tour les autres préceptes. La loi naturelle suppose l'inclination naturelle au bien de la raison pratique, qu'elle assume, de sorte qu'elle implique l'aspect « mesuré » de l'action humaine qui, loin d'atténuer la liberté, la rend possible et l'assure. En d'autres termes, Thomas d'Aquin proclame que l'homme, en possédant par sa participation à la loi éternelle les premiers principes de son action, exerce un pouvoir sur elle de détermination et d'orientation qui n'est rien d'autre que la responsabilité. Il est mesuré et mesure. Dans un article consacré à une relecture du droit naturel selon Thomas d'Aquin, K.W. Merks souligne avec raison que « la double participation de l'homme à la loi éternelle ne signifie pas une normativité hétérogène mais une unité complexe avec la raison humaine comme élément central (*Naturrecht als Personrecht ? Über Legungen zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin*, 1990, p. 39) ». Par ailleurs comme l'enseigne Albert le Grand, si la raison est parfois considérée comme une « nature », c'est uniquement lorsqu'elle porte sur ce qui appartient à la nature — comme la nourriture et le sommeil —, elle s'identifie alors au droit naturel strict, mais lorsqu'elle s'intéresse au savoir et à la vie proprement humaine, elle est proprement raison et est à l'origine du droit rationnel. On retrouve ici la distinction entre le droit naturel strict et le droit des gens. Tout autre est par rapport à la loi éternelle ou au plan divin sur le monde, la situation de l'animal et des autres créatures qui sont menés vers leur fin *du dehors* par une motion qui ne laisse aucune place à la li-

berté. Félicien Rousseau tente donc présomptueusement de déclencher à propos de la double participation de l'homme à la loi éternelle, qu'aucun thomiste ne nie, un débat inopportun et inutile.

GAUDIUM ET SPES

Dès les premières pages de son livre, l'auteur prend à partie le document conciliaire *Gaudium et spes* dont la source de référence serait « la seule parole de Dieu et non un ordre dit naturel (qui en fait n'existe pas) ». L'auteur reprend ici les expressions utilisées par François Refoulé dans son article « Les efforts de l'autorité suprême de l'Église en faveur des droits de l'homme³ ». Il est vrai que dans *Gaudium et spes* la *loi naturelle* n'est mentionnée que deux fois et conjointement avec la *loi évangélique* et la *loi divine*. Le droit naturel, dans son acception la plus stricte, est ignoré au profit du *droit naturel des gens*. On pourrait croire que le document ne s'intéresse qu'au droit des gens qui, en effet, peut être considéré comme *naturel* puisqu'il n'origine d'aucune institution spéciale et qu'il est une explicitation du droit naturel le plus strict. Mais il est plus probable que *Gaudium et spes* réunit sous une seule appellation le droit naturel strict et le droit des gens. Saint Thomas, dans son commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*, rédigé en 1270, n'hésite pas à déclarer que le droit naturel, qu'Aristote considère comme une partie du droit politique, comprend à la fois le droit naturel d'Ulpie et le droit des gens (n. 1019, livre V, lect. 12). La question que soulève le document conciliaire est autre. Plusieurs y ont vu l'affirmation d'une morale spécifiquement chrétienne, d'inspiration personnaliste, qui serait un rejet d'un droit naturel « issu de la nature pure ». La nature humaine serait pécheresse et rachetée, rien de plus. Il n'existe pas de nature humaine *pure*, ni même, semble-t-il, de nature humaine ayant une consistance propre dans les divers états où elle peut être considérée. Naguère, Jacques Maritain faisait reposer sa morale adéquatement prise et subalternée à la théologie sur une déduction de ce genre très prisée en son temps⁴. Mais Félicien Rousseau n'accorde pas la moindre attention à l'enseignement des théologiens personnalistes, P. Delhay et J. Fuchs par exemple, ce qu'il faut regretter puisqu'il a en commun avec eux des réticences, de nouveau avouées dans ce livre, au sujet de l'Encyclique *Humanae vitae*, des réticences qui l'auraient amené à réduire « la reprise de la théorie d'Ulpie par Thomas⁵ ». Soudainement, les tendances naturelles supérieures peuvent légitimement détourner les tendances naturelles inférieures de leur finalité essentielle, au point que l'union du mâle et de la femelle en vue de la génération souffrirait de notables exceptions. Voilà une affirmation étrange dans un livre qui entend actualiser la définition d'Ulpie *sans la réduire* du moins en ce qu'elle a d'essentiel, c'est-à-dire *en ce qu'elle prescrit*.

3. *Concilium*, 144, 1979.

4. Cf. Lionel PONTON, « Le statut de l'éthique aristotélicienne dans la morale "adéquatement prise" de Jacques Maritain » *Études maritainiennes/Maritain Studies*, 12 (1996), p. 50-66.

5. E. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome*, Leuven University Press, 1995, p. 133, note 171.

LE MODE D'ARGUMENTATION DE THOMAS D'AQUIN

La critique que fait l'auteur de la vie contemplative est particulièrement significative en ce qu'elle inverse de manière radicale la hiérarchie des biens établie par Thomas d'Aquin. Ce qui est de l'ordre de la disposition et du préalable devient ce qui est prioritaire et radical. Dans la *Somme théologique*, Thomas d'Aquin expose clairement l'ordre des biens lorsqu'il enseigne que l'amour du prochain qui précède dans le temps l'amour de Dieu quant à l'acte n'empêche pas celui-ci de l'emporter par sa perfection et sa dignité, et d'avoir priorité sur lui (Ia IIae, q. 68, a. 8, ad 2). Selon Thomas d'Aquin, il faut aller du supérieur à l'inférieur, et non l'inverse. C'est en considérant l'édifice à construire qu'on peut déterminer l'ampleur et la solidité des fondations. Pour le Docteur Angélique, il ne suffit donc pas de mettre en lumière ce qui est premier pour identifier convenablement le fondement. Il faut que ce qui est premier soit en rapport avec les autres parties de l'édifice et qu'il les soutienne effectivement. Ainsi il importe de passer par l'édifice spirituel dont la charité assure la connexion pour établir que la foi est son fondement (IIa IIae, q. 4, a. 7, ad 4). C'est alors que la foi peut être dite antérieure à la charité.

Par ailleurs, l'argumentation qui procède de la fin aux moyens permet à Thomas d'Aquin d'établir que la vie contemplative a une « priorité absolue et de nature » sur la vie active qu'elle met en mouvement et dirige. Il décrit la structure de son raisonnement : « On va de la vie active à la vie contemplative pour ce qui est de l'ordre de la génération. Mais on revient de la vie contemplative à la vie active dans l'ordre de la direction, en vue de soumettre la vie active à la direction de la vie contemplative » (IIa IIae, q. 182, a. 4, ad 2). Il est donc impossible d'absolutiser la vie active en brisant le lien qu'elle entretient avec la vie contemplative : à propos de ceux « qui s'adonnent aux œuvres des vertus morales en considération de leur bonté propre », Thomas d'Aquin maintient que « l'on peut encore dire que la vie active dispose à la vie contemplative » (IIa IIae, q. 181, a. 1, ad 3) et demeure ainsi sous son autorité.

La même argumentation vaut lorsqu'il s'agit du droit naturel d'Ulpian. Celui-ci n'est pas un absolu sur lequel les droits propres à l'homme pourraient éclore spontanément. Au contraire, le droit naturel « le plus strict » doit être clarifié par la raison en fonction du bien à accomplir qui est, à ce point de vue, fondateur, premier, radical. À la question 94, 2c de la Ia IIae de la *Somme théologique*, saint Thomas reprend la belle formule d'Aristote au début de l'*Éthique à Nicomaque* : *le bien est ce que tous désirent*. Tel est le premier principe de la raison pratique et le premier précepte de la loi naturelle, celui qui fonde tous les autres et dans lequel, malgré leur multiplicité, ils communiquent comme dans une « racine unique ». Ce qui est radical, on le voit, c'est le bien, non le droit naturel d'Ulpian. Dans son bon ouvrage sur *Thomas d'Aquin*, Otto Hermann Pesch a bien compris la démarche que privilégie saint Thomas : « Si on renverse cette affirmation qui va de l'homme qui agit à la fin qu'il poursuit pour en faire une affirmation qui va de cette fin poursuivie à l'homme qui agit, cette affirmation prendra, écrit-il, la forme d'une loi naturelle suprême commandant tout l'agir

de l'homme : il faut faire le bien, il faut éviter le mal⁶. » Le droit naturel d'Ulpien doit donc être apprécié à la lumière du bien à accomplir, c'est pourquoi le précepte moral qui le concerne ne reprend que l'inclination inscrite dans la sexualité, l'enfant et son éducation. Les autres éléments (la fornication, la nudité et l'indivision des possessions) sont éliminés au nom du bien et du bonheur humain.

Dans son opuscule déjà cité, *La Déclaration universelle et la mise en œuvre des droits de l'homme*, René Cassin a recours à ce type d'argumentation qui va de la fin aux moyens pour justifier l'unité et l'indivisibilité des droits de l'homme, c'est-à-dire des libertés classiques — intellectuelles et politiques — et des droits sociaux appelés improprement droits-créances : « De même, lorsque voulant donner effet à l'opinion d'Aristote qui définit l'homme comme un "animal politique", on entend mettre chaque citoyen en mesure de participer, avec le sens des responsabilités, au gouvernement de son pays par l'exercice de la liberté d'opinion et du droit de vote ou lui permettre d'accéder aux fonctions publiques, on s'engage par là même à lui enseigner à lire, à écrire, à réfléchir, à le faire participer aux bénéfices de la culture, à lui donner une éducation de base minimale, à lui procurer quelques loisirs » (p. 286). En tant qu'ils sont insérés dans la relation fin/moyens les éléments juridiques et les éléments économiques sont en un certain sens « indivisibles ». Sans les droits sociaux, la liberté est ineffective, sans les droits-libertés, les droits sociaux risquent fort de devenir l'objet d'une politique autoritaire et despotique. C'est la raison pour laquelle, selon René Cassin, les auteurs de la *Déclaration universelle* de 1948 ont « cherché à faire une synthèse entre la liberté et la sécurité de l'être humain » (p. 286). Il va sans dire que, pour René Cassin, les droits de l'homme sont le droit des gens (*jus gentium*) révisé, d'autant plus que, par la *Déclaration*, l'individu humain, quel qu'il soit, devient sujet, à côté des États, du droit international. S'il faut rendre accessibles à tous les hommes les biens naturels qu'ils partagent avec les autres animaux — biens de l'autoconservation et de la propagation de l'espèce —, il faut le faire selon un mode proprement humain, c'est-à-dire dans le cadre du droit des gens et des droits de l'homme.

En renversant l'argumentation de Thomas d'Aquin, qui implique la priorité de la fin sur les moyens ou sur ce qui est simple disposition dans l'ordre de la génération, l'auteur affirme avec force que ce qui est premier est de soi « plus fondamental, nécessaire, essentiel ». Il rejette ainsi l'ordre dans lequel il faut établir le règne du droit. Les anciens Grecs ont en effet découvert la priorité du droit naturel sur le droit positif en tournant leur regard vers le bien commun que devait assurer la cité. Il est vrai que l'auteur parle d'une certaine « dialectique » (inconnue de saint Thomas) qui articulerait le « fondamental » et l'« excellent » (p. 83). Mais sa démarche procède du « fondamental », de l'« essentiel », de l'« imparfait » vers l'« excellent », le « parfait », qui est « humanisé » par ce qui lui est inférieur (p. 43). Or, il est impossible d'aller du « fondamental », tel qu'il l'entend, à la priorité de l'« excellent », si la priorité de l'« excellent » ne l'emporte pas sur la priorité du « fondamental » *et n'en décide pas*.

6. Otto Hermann PESCH, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, Paris, Cerf (« Cogitatio Fidei »), 1994, p. 376.

C'est la fin à poursuivre qui permet d'identifier le « fondamental ». En d'autres termes, le droit naturel pris dans son sens le plus strict, dont l'auteur se fait le champion, doit être, dans la perspective du bien de l'espèce humaine et de l'utilité commune, clarifié et purifié de certains de ses éléments. On ne peut considérer la nudité, l'indivision des possessions, la polygamie et la fornication comme le fondement de l'épanouissement humain. La raison doit intervenir pour empêcher que tout ce qui est primitif ou premier en arrive à se présenter comme ce qui est « fondamental ». Il est outrancier par ailleurs de nier que les droits de l'homme — en particulier ceux qu'on retrouve dans la *Déclaration universelle* de 1948 — soient *fondamentaux* puisqu'ils sous-tendent le bien de la société et sont présupposés au bien public.

En résumé, très fidèle à la pensée d'Aristote, Thomas d'Aquin n'a jamais renié le programme de vie qu'esquisse le Philosophe à la fin de l'*Éthique à Eudème* : « Ainsi ce mode de choix et d'acquisition des biens naturels — biens du corps, richesses, amis ou autres — qui favorisera au mieux la contemplation de la divinité, ce mode, dis-je, est le meilleur et cette forme est la plus belle, alors que celle qui par défaut ou par excès empêche de servir et de contempler la divinité est mauvaise. Et c'est ce que possède l'homme par son âme, et voici la norme la meilleure pour l'âme, percevoir le moins possible l'autre partie de l'âme, en tant que telle. » Le traducteur, Vianney Décarie, précise que « l'autre partie de l'âme » qu'il faut percevoir le moins possible « est la partie qui est faite pour obéir c'est-à-dire la partie irrationnelle » (p. 225).

CONCLUSION

Il faut conclure. Ce livre est décevant à plusieurs égards. Il n'apporte aucun élément nouveau à l'histoire de la réception de la définition d'Ulpian au cours des trois périodes qui retiennent l'attention de l'auteur. Celui-ci reproche aux moines, dont la spiritualité est augustinienne et la vocation contemplative, de l'avoir occultée au Moyen Âge alors que c'est à cette époque qu'elle a connu, grâce au *Digeste* et aux *Institutes*, une notoriété considérable et s'est imposée dans les évêchés, les monastères et les universités. Son autorité était si grande que, dans son commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard, saint Bonaventure l'adopte sans discussion. Durant la période moderne, Kant renoue avec le droit romain et fait siennes, en les réinterprétant, les maximes du « *jus gentium* » d'Ulpian : *Sois un honnête homme (honeste vive)*, *Ne fais de tort à personne (neminem laede)* et *Attribue à autrui ce qui lui appartient (suum cuique tribue)*⁷. Gustav Hugo, qui se réclame du « romaniste » Kant, publie en 1819, à Berlin, un traité de droit naturel d'inspiration ulpienne dans lequel il considère comme fondamental et essentiel le principe suivant : « L'unique caractéristique juridique de l'homme est sa nature animale. » En conséquence, le mariage n'a d'autre raison d'être que la satisfaction de l'instinct sexuel et l'interdiction de satisfaire cet instinct en dehors du mariage est purement rationnelle, car elle « répugne à la nature animale ». En d'autres termes, le droit naturel est irrationnel et a priorité

7. Emmanuel KANT, *Métaphysique des mœurs*, Première partie, *Doctrine du droit*, traduction par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, p. 110-111.

sur la raison. Marx qui se moque du droit naturel à la manière de Gustav Hugo et de Friedrich Julius Stahl, son continuateur, n'y a certainement pas vu l'amorce d'un droit naturel des pauvres. On ne trouvera rien dans le livre de Félicien Rousseau sur les aventures de la définition d'Ulprien et sur les multiples interprétations dont elle a été l'objet. Enfin, le mépris que l'auteur affiche pour les droits rationnels que sont les droits de l'homme, en refusant de les considérer comme « humains », devrait inquiéter ceux qui ont souffert des diverses formes de totalitarisme et qui attachent beaucoup d'importance aux droits de l'homme — même aux droits de penser et d'écrire et au droit à la nationalité —, que l'auteur range loin derrière les « droits naturels ». Ils lui rappelleront que l'homme ne vit pas uniquement de pain et qu'il faut parfois sacrifier le pain pour assurer la primauté du spirituel.

POST-SCRIPTUM

Cette note était terminée et prête pour l'impression quand j'ai pris connaissance d'un nouveau texte de Félicien Rousseau dans lequel il déclare qu'« avec la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, adoptée par les Nations unies le 10 décembre 1948, on accède enfin à des droits postmodernes où le *rationnel* et le *naturel* se réconcilient pour donner naissance à des droits *humains*⁸ ». Il se réjouit que la *Déclaration universelle des droits de l'homme* fasse place aux droits économiques et sociaux. La Postmodernité remonte donc à 1948. Toutefois il ne se rétracte pas. Ainsi il reproche de nouveau à S. Galilea d'avoir, dans un article paru dans *Concilium*⁹, qualifié les libertés publiques — ou les droits dits rationnels — de droits humains en faisant l'économie du « droit naturel ». Faut-il rappeler que les libertés publiques et les droits sociaux relèvent du droit des gens, non du droit naturel d'Ulprien ? René Cassin est explicite sur ce point : la *Déclaration universelle* de 1948 reconnaît à l'homme individuel la qualité de « personne du droit *international* » ayant « vocation juridique à des protections et à des garanties du droit des gens » (*La Déclaration universelle*, p. 242). Félicien Rousseau pourtant rattache encore les droits sociaux au droit naturel d'Ulprien, qui serait le « principe » et la « racine » de la loi naturelle. Il réaffirme aussi que les moines du Moyen Âge, en privilégiant la vertu de religion et la charité, ont retardé indûment l'émergence de véritables droits humains : « L'approche théologique du Moyen Âge, en misant sur la charité et sur la recherche exclusive de Dieu rendue possible par un renoncement au monde, si elle sensibilisa les chrétiens à la vertu de religion et au respect du droit divin, ne leur permit pas de s'ouvrir à une formulation d'origine humaine *des droits de l'homme*. » Il ne fait aucune allusion au caractère esclavagiste et punitif du droit romain, ni à la structure inadéquate de l'État médiéval, axée sur le pouvoir personnel du prince. Il oublie enfin que les droits de l'homme s'adressent aux États qui se reconnaissent la responsabilité de dégager, en leur sein, au bénéfice des individus, un espace de liberté tout en intervenant pour assurer à chacun un minimum de sécurité et de secours. Ces deux exigences, apparemment con-

8. *Un théologien dans la cité*, Michel Dion et Louise Melançon, dir., Montréal, Éditions Bellarmin (« Recherches », 33), 1996, p. 137-156.

9. « Églises locales en lutte pour les droits de l'homme. 2. Amérique latine », *Concilium*, 144 (1979), p. 130.

tradictaires mais de fait indivisibles, déjà présentes dans la Déclaration française des droits de l'homme de 1793, impliquent la modernisation du droit en vigueur, non la réforme de la religion, encore moins l'institutionnalisation de la méfiance à l'égard des plus hautes possibilités humaines.